

Política e gestão pública para a diversidade cultural em perspectiva decolonial: um paradigma outro para a Capoeira no Brasil

Alice Pires de Lacerda¹

DOI: <https://doi.org/10.22409/pragmatizes.v13i25.55457>

Resumo: O presente artigo articula-se com o pensamento decolonial e suas reflexões críticas acerca da conjuntura contemporânea de hegemonia do conhecimento moderno-ocidental eurocêntrico, que silencia e invisibiliza culturas de outras matrizes como as negras e indígenas. O texto parte do questionamento sobre o lugar que a diversidade cultural ocupa em nossa sociedade destacando a qualidade da atenção dispensada à mesma pelas políticas e gestão públicas. Para isso, foram problematizadas políticas voltadas para a diversidade cultural durante o Governo Lula, ao tempo em que foi proposto que as mesmas sejam repensadas a partir do paradigma da interculturalidade. A percepção dos mestres de capoeira, entrevistados em pesquisa de campo, corroboram para a qualificação de marginalidade e discriminação que marca o tratamento dado pela sociedade brasileira a esse importante patrimônio imaterial do país, apontando para valores coloniais que ainda orientam a apreciação da questão da diversidade cultural no Brasil.

Palavras-chaves: decolonialidade; interculturalidade; diversidade cultural; política cultural; capoeira.

Política y gestión pública para la diversidad cultural en perspectiva decolonial: otro paradigma para la Capoeira en Brasil.

Resumen: Este artículo se articula con el pensamiento decolonial y sus reflexiones críticas sobre la coyuntura contemporánea de la hegemonía de los saberes modernos-occidentales eurocéntricos, que silencian e invisibilizan culturas de otras fuentes, como la negra y la indígena. El texto parte del cuestionamiento sobre el lugar que ocupa la diversidad cultural en nuestra sociedad, destacando la calidad de la atención que le dan las políticas y la gestión pública. Para ello, las políticas dirigidas a la diversidad cultural fueron problematizadas durante el gobierno de Lula, al tiempo que se propuso repensarlas desde el paradigma de la interculturalidad. La percepción de los maestros de capoeira, entrevistados en la investigación de campo, corrobora la calificación de marginalidad y discriminación que marca el trato dado por la sociedad brasileña a este importante patrimonio inmaterial del país, apuntando a los valores coloniales que aún guían la apreciación de la cuestión de la diversidad cultural

Palabras clave: Decolonialidad; Interculturalidad; Diversidad cultural; Política cultural; Capoeira

Public policy and administration for cultural diversity from an decolonial perspective: a different paradigm for Capoeira in Brazil.

¹ Alice Pires de Lacerda. Doutora em Comunicação e Sociedade pela UFBA. Professora da Universidade de Salvador, Brasil. E-mail: alicepireslacerda@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-8689-8303>

Abstract: The present article engages with the decolonial thought and its critical reflexions around the contemporary conjuncture of hegemony of the modern-western Eurocentric knowledge, which renders silent and invisible cultures from other origins such as Black and Indigenous. The text starts by questioning the place occupied by cultural diversity in our society, highlighting the quality of attention paid to it by public policies and administration. To this end, the paper problematizes Lula Government's policies towards cultural diversity, while proposing rethinking such policies from the paradigm of interculturality. The perception of capoeira masters, interviewed through field research, corroborates the qualification of marginality and discrimination which characterizes the treatment given by Brazilian society to this important national intangible heritage, indicating colonial values which still guide the appreciation of the cultural diversity matter in Brazil.

Keywords: Decolonization; Interculturality; Cultural diversity; Cultural policy; Capoeira.

Política e gestão pública para a diversidade cultural em perspectiva decolonial: um paradigma outro para a Capoeira no Brasil.

Introdução

O presente artigo propõe uma reflexão acerca da necessidade de repensarmos políticas e gestões culturais, especialmente àquelas desenvolvidas na esfera pública, com base no paradigma de decolonialidade político-epistemológica, com recorte para o tema da capoeira. O objetivo do texto é apontar as contribuições teóricas do pensamento decolonial para a projeção de políticas para a diversidade cultural no Brasil.

O caráter relacional das diferenças que a diversidade cultural demanda, encontra nos estudos decoloniais um horizonte crítico que possibilita vislumbrar paradigmas

outros que ajudem a enfrentar o desafio sobrepuesto. A linha de pensamento dos estudos decoloniais apresenta-se como terreno fértil para o desenvolvimento de reflexões e proposições a partir de uma perspectiva intercultural para as políticas e a gestão da cultura, onde exercer os direitos culturais é também exercer o direito de ser e pensar diferente, combatendo-se a hegemonia de uma monocultura moderna colonial, através do progressivo exercício de uma cidadania cultural plena.

Ao trazer para o debate a noção de cidadania cultural, a questão volta-se para a discussão do modelo de Estado do qual dispomos, para

pensar e executar políticas culturais. Por isso, parte deste texto volta-se para uma reflexão sobre a construção de um Estado pluriétnico e pluricultural, capaz de reconhecer a diversidade de etnias e culturas que conforma a nação, tendo em vista as oportunidades de um desenvolvimento equitativo, via políticas e gestões públicas interculturais. O texto traça uma breve análise de como a diversidade cultural foi tratada como objeto de políticas culturais e de gestão pública no Brasil, com ênfase no período de 2003 a 2010 e na esfera federal.

Analisa-se na parte final do trabalho, a partir de informações obtidas através de entrevistas realizadas em pesquisa de campo, a percepção de mestres de capoeira sobre o lugar da capoeira na sociedade brasileira e o tratamento dispensado a ela, a luz de uma reflexão crítica a partir do pensamento decolonial. Percebe-se que a capoeira vem sendo encarada como uma experiência que coexiste com outras epistemes, mas que persiste sendo desqualificadas pela geopolítica da colonialidade do poder, do saber e do ser.

Hoje a capoeira está presente em mais de 150 países, navegando em águas globalizadas, o que demonstra a vivacidade dos conhecimentos que ela agrega em sua prática. Jogo criado por negros escravizados, oriundos de diferentes nações africanas e desenvolvido em território brasileiro, a capoeira, quando objeto de políticas públicas, ainda é pautada por princípios e valores da colonialidade.

Estudos decoloniais e o conceito de decolonialidade

Os estudos decoloniais defendem a tese de que a modernidade é um advento ocidental eurocentrado, que tem sua origem a partir da conquistada América e do controle do Oceano Atlântico por países europeus, no final do século XV e início do século XVI (ESCOBAR, 2003; GESCO, 2012). A localização do momento histórico de surgimento da modernidade é um ponto central para o entendimento da proposta reflexiva defendida por essa corrente de pensamento. Segundo Escobar, essa definição não se explica por uma mera questão de gosto particular, mas porque denota o momento formativo

da criação do “Outro” para a Europa, além de outros aspectos, como sinaliza o autor:

[...] O ponto de origem do sistema mundo capitalista, possibilitado pelo ouro e prata da América; a origem do conceito mesmo europeu de modernidade – e da primeira, Ibérica, modernidade, logo eclipsada pelo apogeu da segunda modernidade –; o ponto de início do Ocidentalismo como o nodal imaginário e a definição mesma do sistema mundo moderno/colonial – o qual subalternizou os conhecimentos periféricos e criou, no século XVIII, o Orientalismo como o outro — [...]. Finalmente, com a Conquista e colonização, América Latina e Caribe emergiram como ‘a primeira periferia’ da modernidade europeia. (ESCOBAR, 2003, p. 60, tradução nossa)

O deslocamento do momento de formação da modernidade do Iluminismo ou da Revolução Industrial, tidos como consensuais, para a colonização da América coloca especial ênfase no colonialismo, assim como faz também com o desenvolvimento e a expansão mundial do sistema capitalista como elemento constitutivo da modernidade. Alguns autores entendem essa atenção persistente no colonialismo

como uma atitude que inclui “uma determinação de não passar despercebida a economia e suas concomitantes formas de exploração” (ESCOBAR, 2003, p. 60, tradução nossa). A proposta dos estudos decoloniais constitui-se em discutir a questão do poder na modernidade, ou melhor, em conceber a modernidade como um padrão de poder.

Destarte, é preciso distinguir no projeto decolonial dois conceitos: colonialismo e colonialidade. O primeiro refere-se ao processo de colonização empreendido pelos europeus em continentes como América, Ásia e África, subjugando esses povos ao seu domínio político, econômico e intelectual, entre os séculos XV e XX, que teve fim a partir da independência dessas colônias. Já por colonialidade entendemos como um processo que legitima a modernidade enquanto um modo de dominação e controle, classificando os povos e qualificando-os de acordo com “seu” grau de “civilização”, tomando como parâmetro os valores culturais europeus, e impondo esse modelo de desenvolvimento àqueles sob seu domínio colonial. Embora distintos, os dois conceitos estão interligados

historicamente e coexistiram cronologicamente, haja vista que:

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculada, Colonialismo. Este último se refere estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e de trabalho de uma determinada população é detida por outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão em outra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica em relações racistas de poder. O Colonialismo é obviamente mais antigo, ainda que a Colonialidade tenha provado ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o Colonialismo. Mas sem dúvida foi engendrada dentro deste e, mais ainda, sem ele não poderia ter sido imposta na intersubjetividade do mundo de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2000, p. 381, tradução nossa)

Nessa linha de pensamento, o Colonialismo foi um fenômeno cronologicamente determinado, iniciado com as colonizações do século XV e que se redefiniu como Imperialismo do século XVIII, tendo fim com as independências das respectivas colônias. Além do mais, a estrutura de dominação do Colonialismo é externa, tanto em termos identitários como territoriais

(colônia x metrópole). Já a Colonialidade é um fenômeno que não se finda com a independência das colônias, embora tenha sua fundação no bojo do Colonialismo. A sua existência prolonga-se por ser mais profunda, já que baseia a relação de dominação pela classificação dos povos (racialização) e das culturas e, sendo naturalizada, justifica a modernidade enquanto um projeto de civilização.

O intuito dessa distinção conceitual é remeter aos caminhos, conseqüentemente, também distintos, que o combate a essas duas formas de dominação aponta. Assim, o enfrentamento do colonialismo toma forma no movimento de descolonização, já a decolonialidade assume para si o encargo de lutar contra a colonialidade, em todas as suas dimensões e expressões. Para Walsh (2005b), a decolonialidade não é totalmente distinta da descolonização, mas assume o caráter de uma estratégia que vai mais além do objetivo de deixar de ser colonizado sendo, por isso mesmo, um movimento que se diferencia do descolonialismo. Entender essa diferença é primordial para um

posicionamento político e epistêmico coerente: o projeto de descolonialismo almeja uma transição, a superação e a emancipação da colônia frente ao colonizador, porém esse movimento se dá no interior do projeto de modernidade, possibilitando projeções, como a modernidade pós-colonial ou a modernidade alternativa. Já a decolonialidade parte de um posicionamento de exterioridade da relação modernidade/colonialidade, como aponta a autora:

A decolonialidade encontra sua razão nos esforços de confrontar a partir do próprio, de lógicas outras e de pensamento outros a desumanização, o racismo, a racialização, a negação e destruição de campos outros de saber. Por isso, sua meta não é a incorporação ou a superação (muito menos simplesmente a resistência), mas a reconstrução radical de seres, do poder e saber, ou seja, a criação de condições radicalmente diferentes de existência, conhecimento e de poder que possam contribuir para a criação de sociedades distintas. (WALSH, 2005b, p. 24, tradução nossa)

Walsh (2005b) e outros autores defendem que o movimento pela decolonialidade, em todas as suas dimensões, deve ser assumido como uma luta contra a modernidade,

enquanto lógica hegemônica de viver e pensar, inculcada no pensamento contemporâneo como a única maneira de compreender e estar no mundo. Logo, combater a modernidade é trabalhar para que formas outras de pensar, ser e sentir existam, mesmo que venham sendo sistematicamente invisibilizadas e silenciadas.

Quijano (2000) defende ser a colonialidade um elemento constitutivo e específico do padrão mundial capitalista de poder, ou seja, umas das formas de colonialidade é aquela que atua na esfera do poder. Esse elemento se estabelece pela imposição de uma classificação racial/étnica e cultural do mundo como princípio fundamental, que passa a operar em todas as dimensões, materiais e subjetivas, da existência social. Por isso, o projeto de modernidade necessita da colonialidade para se constituir e se impor, na medida em que a segunda justifica a primeira:

Desde o século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, foi se afirmando no eurocentrismo a mitológica ideia de que a Europa era pré-existente a esse padrão de poder, que já era antes um centro mundial do capitalismo que colonizou o resto do

mundo e elaborou, por sua conta e a partir de si mesma, a modernidade e a racionalidade. E que em essa qualidade, Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se, assim, junto com essa ideia, uma outra de núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. (QUIJANO, 2000, p. 343-344, tradução nossa)

Uma das perspectivas que Quijano (2000) privilegia, em sua análise, quanto à categoria **colonialidade do poder**, é a classificação racial e étnica (ESCOBAR, 2003). A dominação da América dá-se em termos raciais pois, ao desenvolver o racismo científico, os europeus produziram e justificaram a ideia de raça como instrumento de colonização. A partir da utilização da teoria evolucionista de Darwin, o racismo científico aplicou, por analogia, a lógica da evolução das espécies aos diferentes grupos humanos, classificando, por exemplo, os negros e suas respectivas culturas

como inferiores, em uma cadeia evolutiva cujo parâmetro era a cultura branca-ocidental.

No interior dos estudos decoloniais, são diversas as abordagens e enfoques que os autores dedicam ao fenômeno da modernidade/colonialidade, diversidade que é fruto de “diferentes enquadramentos, ênfases e metas – economia política para Quijano, uma filosofia da libertação para Dussel, literatura e epistemologia para Mignolo” (ESCOBAR, 2003, p. 61, tradução nossa). Enquanto Quijano (2000) se dedica ao caráter racial dessa engrenagem, Dussel (1994, tradução nossa) enfatiza “a ocultação do não-europeu”, ou seja, o processo de negação da alteridade “latino-americana” instaurado pela violência com que se deu a dominação da América.

A colonialidade opera naturalizando relações de poder estabelecidas por categorias como raça, que passam a ser aceitas como algo dado, preexistente, desconsiderando suas causas historicamente construídas e impostas em nome da modernidade. A violenta colonização europeia, que produziu a

barbárie nos continentes americano, asiático e africano, dizimando povos e catequizando corações e mentes, tornou-se fato histórico irrefutável. Mas os modos como a colonialidade mantém esse padrão de poder, introduzido por essa colonização brutal, e seus efeitos nas sociedades contemporâneas, não são, muitas vezes, tão evidentes.

Um dos modos de atuação desse padrão de poder modernidade/colonialidade está na universalização do Eurocentrismo, um modelo de conhecimento referente a uma experiência localizada (europeia), iniciada no século XVII, que se configurou enquanto uma hegemonia global da **colonialidade do saber**, difundindo e promovendo a experiência histórica, cultural e epistêmica dos europeus à categoria de História universal.

Ao apontar a razão iluminista, sua noção de desenvolvimento baseada na teoria evolucionista, unilinear e unidirecional, como um dos mecanismos criados e utilizados para justificar o poder imperial, Dussel (1994) critica o eurocentrismo epistemológico que legitimou as ações nefastas de colonização no Novo

Continente. Por isso, Dussel (1994) e Mignolo (2003) desenvolvem suas linhas de pensamento, no sentido de provar que o advento do “descobrimento” da América foi um fenômeno constitutivo e determinante do mito da modernidade.

Para esses autores, a razão moderna encobriu a violência e a barbárie empregadas pelas expedições colonizadoras com um discurso de salvação, no qual povos mais “avançados” e “esclarecidos” cumpriam sua missão cristã de civilizar todos os demais. A colonização partiu do princípio de desconsiderar a opção de autodeterminação das populações colonizadas, o que já representou um primeiro ato de violência contra a autonomia desses povos. Por isso, autores decoloniais não acreditam em um projeto de emancipação que seja formulado a partir das bases epistêmicas do projeto que responde pelo binômio modernidade/colonialidade.

Cada vez mais se abrem fronteiras econômicas e se fecham as fronteiras civis. Esse exemplo ilustra a dupla cara da modernidade/colonialidade: a cristianização, a civilização, o progresso, a modernização e o desenvolvimento (cara da

modernidade) necessitam da violência, da barbárie, do atraso, da invenção da tradição e do subdesenvolvimento (a cara da colonialidade). Não há modernidade sem colonialidade, mesmo que se apresente essa última como derivativa da primeira e não como sua constituinte. A grande mentira é fazer crer que a modernidade superará a colonialidade quando, na verdade, ela necessita da colonialidade para instalar-se, construir-se e subsistir. (MIGNOLO, 2003, p. 34-35)

O discurso da modernidade estabelece uma espécie de classificação humana, onde grupos humanos são categorizados como bárbaros, selvagens, incultos ou não civilizados, enquanto outros são identificados como civilizados, cultos, desenvolvidos, numa escala de valoração definida pelo colonizador/dominador, tendo seus valores e sua cultura como referência e modelo.

Segundo Maldonado-Torres (2007), o conceito de **colonialidade do ser** surgiu da necessidade de responder à pergunta de quais seriam os efeitos da colonialidade na experiência vivida dos sujeitos colonizados. O fato desse conceito ter sido o terceiro a ser formulado deveu-

se aos desdobramentos investigativos que essas duas noções proporcionaram, no âmbito dos estudos decoloniais. Ao questionar as implicações da colonialidade do poder em diferentes áreas da sociedade, o intelectual chegou à seguinte conclusão:

Se a colonialidade do poder se refere a interrelação entre formas modernas de exploração, e a colonialidade do saber tem a ver com o rol da epistemologia e as tarefas gerais da produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamentos coloniais, a colonialidade do ser se refere, então, a experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem. (MALDONADO-TORRES, 2007, p.129-130, tradução nossa)

Maldonado-Torres (2007), ao desenvolver o conceito de colonialidade do ser, defende que essa noção está intimamente relacionada com a colonialidade do saber. No desenvolvimento da argumentação em favor de sua tese, o autor creditou a Descartes, e sua célebre formulação, *penso, logo existo*, o fato de ter privilegiado a epistemologia em detrimento da existência, ou seja, o saber sobre o ser. Porém, Maldonado-Torres (2007) destaca que, ao

condicionar a existência do ser à razão, Descartes referiu-se a uma razão em específico, da qual tornou-se referência. Ainda sobre a teoria racionalista, o autor interpretou:

Sob o 'eu penso' podemos ler 'outros não pensam', e no interior de 'existir' podemos localizar a justificativa filosófica para a ideia de que 'outros não existem' ou estão desprovidos de existir. Desta forma descobrimos uma complexidade não reconhecida da formulação cartesiana: de 'eu penso, logo existo' somos levados a noção mais complexa, porém cada vez mais precisa, histórica e filosoficamente: 'Eu penso (outros não pensam ou não pensam adequadamente), logo existo (outros não existem, estão desprovidos de ser, não devem existir ou são dispensáveis)'. (MADONADO-TORRES, 2007, p. 144, tradução nossa)

Como assinalou Maldonado-Torres (2007), ao assumir a lógica cartesiana como centro e parâmetro para qualificar todos os tipos de racionalidade, estamos aceitando que aquele que não pensa – ou melhor, não pensa de acordo com o modelo de racionalidade ocidental – não existe ou não merece existir. Logo, estamos atestando a desumanização de seres humanos que não fundamentam a sua compreensão de mundo nos pilares da

racionalidade moderno-ocidental. Foram teorias como estas que justificaram moralmente a escravidão e a exportação em massa de africanos e o genocídio dos povos indígenas no Brasil, por exemplo.

A colonialidade, como vimos, age sobre as esferas do poder, saber e ser e, na proposta de uma quarta dimensão, Walsh acrescenta a **colonialidade da mãe natureza** que, segundo a autora, “encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais, incluindo o dos ancestrais, que dá sustentação aos sistemas integrais de vida e à própria humanidade.” (WALSH, 2008, p. 138, tradução nossa). A colonialidade da mãe natureza é tema de reflexões de autores como Escobar (2005) e Coronil (2005) que atestam a necessidade de evidenciar esse tipo de colonialidade como uma forma de combater a modernidade enquanto cosmovisão que subjuga a natureza ao ser humano, já que muitas cosmovisões estabelecem outras relações entre ser humano e natureza, sendo esta última central à

compreensão de mundo de muitos grupos e indissociável da noção de humanidade para outros tantos.

Além de subjugar a natureza, a modernidade opera subjugando grupos humanos ao domínio e ao poder de outros. O ato de classificar grupos humanos ou populações, estabelecendo a inferioridade de alguns grupos em relação a quem os classifica e, conseqüentemente, estabelecendo uma relação de dominação e exploração, é o que Mignolo (2003) chama de diferença colonial. Segundo Mignolo, a diferença colonial legitima o exercício de poder de determinadas "civilizações" sobre as demais. O dispositivo ou força motriz que constituiu, transformou e continua reproduzindo a diferença colonial se chama, seguindo a proposta de Aníbal Quijano (2000), a colonialidade do poder, "o lugar epistêmico de enunciação em que se descreve e se legitima o poder. Neste caso, o poder colonial." (MIGNOLO, 2003, p. 39).

Para fundamentar essa tipificação valorativa da humanidade, o discurso da modernidade precisou colonizar, também, noções como as de tempo e espaço. A ideia de

modernidade foi cunhada sobre uma espécie de colonização do tempo, enquanto uma era próspera, que se sucedeu a uma "idade média", atrasada e obscura, sendo introduzida por movimentos como o Renascimento e, posteriormente, o Iluminismo, e marcada pela racionalidade da ciência, pelo modelo econômico capitalista e pela cultura e moral cristãs. Já em termos espaciais, a modernidade agiu dividindo o mundo entre os hemisférios: Norte e Sul, sendo que o primeiro passou a guiar o segundo, nos parâmetros da colonialidade do poder, assumindo o papel de bússola orientadora das civilizações do Sul. Essa dupla colonização, do tempo e do espaço, produziu nos diferentes grupos humanos a impossibilidade de serem contemporâneos entre si, já que as sociedades do Norte se encontravam anos à frente das sociedades do Sul, que ainda pareciam habitar tempos medievais.

A colonialidade se utiliza do tempo e do espaço como meios para articular as diferenças culturais – como as noções Norte e Sul, por exemplo – e a supremacia do tempo sobre o espaço, no sentido em que populações vivem sob tempos distintos – tomando-

se como referência para essa classificação a modernidade, enquanto critério de valoração – sendo algumas classificadas como mais atrasadas do que outras. Assim, um dos objetivos do projeto decolonial recai na refutação de teorias classificatórias, impostas pela colonialidade do tempo e do espaço, para estudos no campo cultural.

O projeto decolonial entende, portanto, a pós-colonialidade em um primeiro sentido cronológico como a continuidade da colonialidade, sendo que o prefixo pós indicaria uma colonialidade global, integrante do projeto neoliberal, que não se configuraria como a colonialidade cristã ou liberal dos séculos anteriores. A partir desse entendimento, os estudos decoloniais avançam para um segundo sentido de pós-colonialidade, de cunho utopístico, e que indica tanto um espaço de análise quanto os projetos dirigidos a analisar a lógica de ação da colonialidade. É nesse espaço-tempo pós-colonial que emerge a ideia de um paradigma outro.

Um paradigma outro de pensamento: contemporâneo e pluriversal

O conceito de um paradigma outro surge em resposta ao esgotamento das críticas ao projeto neoliberal, nascidas dentro da sua própria matriz epistêmica – a modernidade – e se desenvolve no horizonte dos estudos decoloniais. Mignolo define como “[...] ‘paradigma outro’ a diversidade (diversalidade) de formas críticas de pensamentos analíticos e de projetos futuros assentados sobre as histórias e experiências marcadas pela colonialidade mais que por aquelas, dominantes até agora, assentadas em histórias e experiências da modernidade” (2003, p. 20, tradução nossa).

Assim, um paradigma outro consiste na proposta de produção de pensamento crítico e utopístico em todos os lugares nos quais a expansão imperial e colonial silenciou e negou essa possibilidade, relegando a essas colônias o papel de objetos e nunca de sujeitos do conhecimento, tudo isso sendo articulado pelo reconhecimento dessa diferença colonial. Logo, um paradigma outro é uma proposta de ruptura com a tradição clássica, trazida pelos “descobridores” da América às colônias americanas, que criou a

impossibilidade das colônias de ingressarem em um diálogo de pensamento com seus impérios, já que tudo externo a ela não é reconhecido como conhecimento ou saber. Portanto, as colônias passaram somente a ser pensadas e nunca a pensar, nem sobre si mesmas nem sobre seus impérios. Mas isso não quer dizer que se sujeitaram e não produziram, mas que foram relegadas ao silêncio.

Para Mignolo (2009), é necessário descolonizar a erudição e descentrar os lugares de produção epistemológica, mostrando que a Europa ocidental (Inglaterra, França e Alemanha) e os Estados Unidos não são os únicos lugares de enunciação válidos para produzir conhecimento. O autor defende que os estudos decoloniais devem seguir o caminho de desenvolver as possibilidades existentes nos diferentes e legítimos lugares de enunciação teóricos e, dessa forma, relocalizar o sujeito do conhecimento.

Um paradigma outro surge desse pensamento que pensa a decolonialidade não mais como objeto, mas como força de pensamento: como descolonizar-me e ajudar na

descolonização de todos aqueles que, como eu, foram levados a crer que não podemos pensar, se não pensarmos em algumas das variantes das ideologias da modernidade? Um paradigma outro deve ser pensado na interseção das experiências dos sujeitos que não querem estudar a si mesmos como objeto, mas pensar a si mesmos, em projetos libertadores, emancipadores:

[...] o pensamento de um sujeito que não quer *que lhe deem a liberdade, mas que queira tomá-la por si mesmo, construindo seu próprio projeto em um paradigma outro*; não se deixar atar ao paradigma da modernidade, em qualquer de suas variantes libertadoras que são já parciais, na medida em que se esgotam as possibilidades de que as soluções e os projetos futuros só possam surgir das esgotadas possibilidades da modernidade. (MIGNOLO, 2003, p. 31, grifos do autor, tradução nossa).

O colonialismo possibilitou o surgimento de histórias outras, não integradas e absorvidas no super paradigma da civilização ocidental e da modernidade europeia, que emergiram de rupturas e descontinuidades e saíram da tirania do tempo linear, do progresso e da evolução. Essas histórias outras foram

rupturas que se produziram com o processo de descolonização, às quais o projeto decolonial denominou de pensamento fronteiriço: “A ideia de pensamento fronteiriço surgiu para identificar o potencial de um pensamento chicano/latino/a e dentro dele o livro de Gloria Anzaldúa Broderland/Afronteira.” (MIGNOLO, 2003, p. 50, tradução nossa).

Sousa Santos (2010) também aponta para a existência de tipos de conhecimento do outro lado da linha, não ocidentalizados, taxados pela racionalidade científica de crenças, magias, idolatrias, e outros tipos de compreensão intuitiva ou subjetiva, ou seja, tudo aquilo que não seja “o conhecimento real”. Nesse sentido, as reflexões de Sousa Santos (2010) aproximam-se das de Mignolo (2003) sobre o pensamento de fronteira. Para Sousa Santos (2010), essa linha que separa de um lado ciência, teologia e filosofia e coloca no seu oposto as outras formas de conhecimento é traçada levando-se em conta os métodos científicos de verificação da verdade e os critérios que imperam nos reinos da filosofia e da teologia, sendo tudo aquilo que não pode ser mensurado e compreendido, conforme

esses critérios, descartado do horizonte epistêmico

Mignolo (2003) distingue o pensamento fronteiriço ou de fronteira de formas parecidas, como a mestiçagem, por exemplo, pois esta última é uma expressão inventada a partir da perspectiva do poder, ou seja, da colonialidade. Para o autor, o pensamento fronteiriço, a partir da perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento moderno, mas que também não pode estar subjugado a ele. O pensamento fronteiriço surge do diferencial de poder e contra ele se ergue, não sendo um objeto híbrido, mas um pensamento a partir da subalternidade colonial. Por isso, os estudos decoloniais defendem a necessidade de se pensar o conhecimento como um fenômeno geopolítico, negando a premissa moderna de pensá-lo como um lugar universal ao qual todos têm acesso, embora poucos realmente o consigam.

O projeto proposto por um paradigma outro de pensamento nos conduz às investigações das genealogias das histórias locais que produzam pensamentos de fronteira

oriundos da diferença colonial. São essas genealogias que possibilitarão histórias pluriversais, em contraponto à globalização de uma história universal eurocêntrica.

Por isso, um paradigma outro possibilita vislumbrarmos enfrentamentos ao desafio contemporâneo de pensar políticas e gestões públicas *para* e *com* a diversidade cultural, que garantam a efetivação dos direitos culturais de todos os povos e grupos que conformam uma nação, combatendo a hegemonia de uma monocultura colonialista e permanecendo na luta pela garantia de outras formas e conteúdos, externos ao discurso da modernidade, que sejam reconhecidos e tratados como cultura e conhecimento. Mas, para isso, é preciso discutir o Estado que queremos para atuar de modo pluricultural, reconhecendo a diversidade de etnias e culturas que precisam ser pensadas e desenvolvidas, equitativamente, através de políticas e da gestão pública de cultura.

Políticas públicas e gestão da cultura na perspectiva da interculturalidade

As reflexões sobre políticas culturais, gestão cultural e diversidade cultural vêm se multiplicando e extrapolando o espaço acadêmico, congregando pesquisadores, movimentos sociais, artistas e políticos, expandindo-se para além dos interessados no campo cultural. Uma das questões centrais sobre a qual se debruçam os interessados no debate é a de como delinear políticas públicas de cultura que possam contemplar a diversidade cultural, seja ela de um país, estado ou cidade. Ou ainda, como realizar gestões públicas para a proteção e a promoção da diversidade cultural? Pensadores e pesquisadores do campo cultural desdobram-se em contribuições através de suas análises e críticas, dentre as quais se destacam aquelas voltadas para debater o papel do Estado na formulação e implementação de políticas culturais pautadas na diversidade cultural.

Somam-se ao debate as discussões quanto à esfera pública da gestão cultural, já que o exercício da cidadania cultural compreende a participação da sociedade civil em

instâncias, processos e espaços decisórios. Ou seja, pensar políticas e realizar a gestão cultural não apenas para a diversidade cultural, mas também a partir da diversidade de públicos. A diversidade cultural é objeto e sujeito da política e da gestão cultural pública, já que em uma democracia a participação da sociedade civil em sua diversidade institucional e cultural constitui uma prerrogativa.

Tomando a realidade brasileira como ponto de partida, percebemos o quanto as políticas culturais avançaram no sentido de contemplar a diversidade cultural do país, com destaque para a esfera federal da gestão pública da cultura no Brasil. A primeira década desse século foi especialmente estimulante, tanto para o debate quanto para a implementação de políticas e de gestão pública de cultura, ambas focadas em abarcar a diversidade cultural brasileira. As gestões dos Ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira, durante o Governo Lula, foram decisivas para os avanços no projeto de democracia cultural, para que os cidadãos vislumbrassem gozar dos direitos culturais garantidos pela Constituição Federal de 1988.

Exemplos disso foram as investidas do Governo Lula na capoeira que se iniciaram em 2004, com o lançamento do Programa Brasileiro e Mundial da Capoeira, em Genebra, durante cerimônia em homenagem ao diplomata brasileiro Sergio Vieira de Melo, morto em 2003 no Iraque. Duas ações do Programa Brasileiro e Mundial da Capoeira foram efetivadas a partir de 2005: um edital do Programa Cultura Viva exclusivamente para selecionar Pontos de Cultura de Capoeira no estado da Bahia e o Projeto Capoeira Viva, uma ação ampliada de fomento à capoeira.

Ainda no rol das iniciativas do Governo Lula, destaca-se o reconhecimento da capoeira como Patrimônio Imaterial Brasileiro em 2008, ação que proporcionou sua nomeação a Patrimônio da Humanidade pela Unesco em 2014, já que a capoeira é uma das manifestações culturais nacionais mais difundidas pelo mundo - presente em mais de 150 países.

Pesquisadores como Barbalho observaram que durante o Governo Lula um tratamento diferenciado foi dado à questão da diversidade cultural:

a diversidade não se torna uma síntese, como no recurso à mestiçagem durante a era Vargas e na lógica integradora dos governos militares, nem se reduz à diversidade de ofertas em um mercado cultural globalizado. A preocupação da gestão Gilberto Gil está em revelar os brasis, trabalhar com as múltiplas manifestações culturais, em suas variadas matrizes étnicas, religiosas, de gênero, regionais etc. (BARBALHO, 2007, p. 13-14)

A gestão cultural do Governo Lula (2003-2010) posicionou-se em uma contra-corrente ao projeto de integração do Estado-nacional brasileiro através da cultura, iniciado pelo Governo Vargas e que ganhou novos contornos com os governos militares após golpe de 1964. Na primeira década do século XXI, o Ministério da Cultura apostou em políticas que valorizaram e reconheceram a pluralidade cultural brasileira, num esforço para desconstruir a ideia de uma identidade nacional homogênea e isomorfa. Um exemplo emblemático de êxito desse esforço foi o Programa Cultura Viva, que primou pela diversidade de expressões culturais, bem como de suas origens étnicas, geográficas e socioeconômicas, que passaram a ser

apoiadas e estimuladas com recurso público federal (LACERDA, 2010).

O que o Governo Lula propôs, através de políticas como o Programa Cultura Viva, foi uma gestão cultural orientada para o estabelecimento de uma democracia cultural no Brasil, na qual o Estado teria o papel de garantidor de direitos culturais, entendidos em sua plenitude, e não somente direito de acesso aos meios de produção, fruição e divulgação da cultura, mas direito do povo de participar das políticas culturais, com poder de decisão (CHAUÍ, 2006). Porém, o Programa, assim como toda a gestão do MinC, esbarrou em entraves próprios de um Estado classista, cuja estrutura e instituições servem a grupos sociais restritos e a burocracia é utilizada estrategicamente para negar o acesso da população aos serviços públicos.

O Programa Cultura Viva alcançou repercussão dentro e fora do país, sendo apontado como uma referência para as políticas culturais na "América Latina", o que pode ser explicado por diferentes motivos: seu modelo inovador de gestão, pelo aporte direto de recursos públicos ou devido ao alcance nacional do

Programa. Mas um desses motivos pode ser identificado no modo como o Programa geriu a diversidade cultural do país. O Cultura Viva injetou recursos públicos federais em práticas de livre-iniciativa da sociedade civil, ou seja, atendendo a demandas espontâneas da sociedade, sem determinar linguagem, segmento ou formato dos projetos apoiados. Assim, diferentes atores, instituições, produtores, grupos e organizações puderam acessar recursos públicos, para dinamizar suas iniciativas, ações e projetos, da maneira como acharam mais oportuna, dentro das limitações legais.

O nome original do programa era Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania gerido pela Secretaria de Programas e Projetos Culturais (SPPC) desde 2004, cujo Secretário era Célio Turino, e que passou a se chamar Secretaria de Cidadania Cultural (SCC) em 2009. A presença do termo cidadania na nomeação da política e do seu órgão gestor não é fortuita, pois, em uma análise anterior, constatamos que:

o Programa [Cultura Viva] pode ser entendido enquanto uma política de cultura que se aproxima do paradigma da

democracia cultural, que compreende o direito cultural na sua radicalidade, sendo o Estado responsável por assegurar a todo cidadão o livre exercício da sua cidadania cultural, ou seja, dispor de meios para a produção cultural, fruição e distribuição da cultura. (LACERDA, 2010, p. 75-76)

A dimensão cidadã da cultura foi compreendida e desenvolvida não apenas pelo Programa Cultura Viva, mas também em outras frentes do MinC, nas gestões Gil/Juca. Mas, ainda no intuito de demonstrar algumas das razões para a grande aceitação e reverberação do Programa, principalmente enquanto política e gestão para a diversidade cultural, a aposta na dimensão cidadã da dinâmica cultural foi decisiva. Ao mirar o objetivo de proporcionar as condições materiais e institucionais para o exercício dos direitos culturais dos brasileiros, em sua complexidade, o MinC criou o Programa Cultura Viva como uma política para a diversidade cultural brasileira.

É interessante contextualizar que, nessas mesmas gestões federais, o Ministério da Cultura criou a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, inicialmente

gerida pelo secretário Sérgio Mamberti e, posteriormente, assumida pelo secretário Américo Córdula, no intuito de empreender políticas de defesa e promoção da diversidade cultural brasileira. Numa análise pontual da gestão, enfatizamos a articulação entre identidade e diversidade presente na proposta de criação da Secretaria:

O trabalho desenvolvido nesses sete anos de gestão da Secretaria priorizou o investimento em estratos culturais em situação de risco, tais como grupos que sofrem com a desarticulação de seus membros e correm o risco de verem encerradas as suas manifestações culturais; segmentos vítimas de preconceito cultural, a exemplo das comunidades ciganas, e grupos em situação de risco social, tais como quilombolas e indígenas, que requerem políticas públicas específicas e articuladas. (LACERDA, 2010, p. 60)

Além de buscar promover a inclusão de segmentos culturais historicamente excluídos das políticas culturais, a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural atuou, em parceria com o Ministério das Relações Exteriores, na arena internacional dos debates sobre diversidade cultural, especialmente

naqueles promovidos no âmbito da Unesco. O trabalho do MinC ganhou visibilidade internacional devido ao papel estratégico desempenhado pelo Brasil na promulgação da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, em 2005.

Tendo o Programa Cultura Viva despontado como uma potente política de valorização da diversidade cultural do país, a função da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural passou a ser a de implementar políticas de identidade. Atuando, internamente, em frentes diversas (diversidade, identidade) e, externamente, de forma incisiva (Unesco), as gestões Gil/Juca conseguiram incluir a diversidade não apenas na agenda política e intelectual do país, mas também agregar experiência no delineamento de uma política e modelos de gestão pautados na diversidade cultural do país.

Se no Brasil as políticas e a gestão pública de cultura do Governo Lula contribuíram para a promoção e a proteção da diversidade de manifestações culturais, elas também ajudaram no avanço da esfera política, visto que houve sensível aumento da

participação da sociedade civil nos processos decisórios relativos à cultura. Exemplos disso foram as recorrentes conferências de cultura, a crescente criação de conselhos de cultura pelo país e outras tantas formas de participação e escuta pública. O papel do Estado passou por reconfigurações: de uma atuação historicamente autoritária para uma política cultural mais democrática também no que diz respeito ao funcionamento de suas instituições.

Porém, acima de todas essas questões nas quais a gestão pública avançou, um obstáculo vem sendo interposto: a necessidade de repensarmos o Estado brasileiro. O modo como o Estado foi concebido e a forma como ele se estruturou no Brasil ao longo da história não corresponde mais às demandas da sociedade contemporânea, principalmente no que se refere ao campo cultural. Por isso, defende-se uma reformulação conceitual e estrutural do Estado, para que este deixe de ser um espaço social de exercício de poder de uma classe minoritária, que se utiliza de seus cargos e de sua estrutura para oprimir a população, passando a ser um espaço de empoderamento das

ações e demandas da sociedade, em sua diversidade, potencializando suas vocações e minimizando suas carências, nos diversos segmentos (TURINO, 2009).

Pensar políticas e gestão pública de cultura a partir de uma perspectiva intercultural requer problematizar as estruturas institucionais que mantêm e reproduzem a colonialidade do poder, do saber e do ser e inviabilizam projetos políticos que têm na promoção da diversidade cultural o seu principal objetivo. Um dos desafios de se pensar essas políticas e a gestão cultural passa pela decolonialidade institucional, onde os sujeitos (cidadãos) e os coletivos culturais possam ser considerados capazes de gerir seus processos políticos e participar ativamente da vida pública, promovendo a transformação do Estado em outro, de caráter pluriétnico e pluricultural.

A luta pelo reconhecimento de Estados plurinacionais e pluriétnicos já conseguiu avanços nos países como a Bolívia e o Equador, realidades bem diferentes da brasileira. Para Mignolo (2008a), esses avanços são consequências do que a identidade na

política pode produzir, uma proposta defendida pelo autor em contraponto às políticas de identidade, sendo essas últimas mais comuns na América Latina.

Sob o prisma da opção decolonial, o Estado moderno é monotópico, fundado e perpetuado sob a falsa idéia da neutralidade e da objetividade democráticas. O Estado moderno desenvolve uma política de identidade, sob a tutela de teorias democráticas universais, que se tornam a aparência "natural" do mundo, ou seja: branca, masculina e heterossexual. A partir dessa lógica, outras configurações identitárias são taxadas como essencialistas e fundamentalistas: "a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, cristianismo, liberalismo, marxismo e assim por diante" (MIGNOLO, 2008a, p. 289).

O projeto decolonial propõe que as identidades sejam evidenciadas para que, assim, seja possível combater essa política de identidade "invisível", que só é notabilizada quando assume sua versão reparadora ou compensatória, como é

o caso das políticas culturais de identidade voltadas para as comunidades tradicionais no Brasil, como já nos referimos, direcionadas a grupos étnicos, como quilombolas ou indígenas. Alguns autores reconhecem que a questão da diversidade cultural se confunde com a questão das minorias étnicas, porém alertam que a primeira não pode ficar circunscrita à segunda (RIBEIRO, 2011).

A articulação entre identidade e diversidade durante a Gestão do Ministro Gilberto Gil, proposta a partir da criação da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, bem como a opção pelas políticas de identidade, denotaram um não enfrentamento por parte do Estado brasileiro da diferença colonial. Ou seja, se não colocarmos a identidade na política, estaremos tratando a diversidade como exceção e não como regra e continuaremos aceitando a colonialidade como um padrão de poder e subjugando a nossa capacidade de produção, cultural e epistêmica, a esse padrão. Mignolo argumenta que a identidade na política é crucial para a opção decolonial, uma vez que:

sem a construção de teorias políticas e a organização de

ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas [...] por discursos imperiais [...], pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. (2008a, p. 289)

O pensamento decolonial apresenta-se como um caminho para a pluriversalidade como um projeto universal, pensamento este que preconiza um Estado plurinacional, que deve ser reivindicado por movimentos indígenas e afrodescendentes "latino-americanos". Esse horizonte pluriversal se ergue em detrimento de um ideal universal abstrato que foi e é imposto para a humanidade, na tentativa de anular as diferenças. Sendo assim, a identidade na política combate a política de identidade como uma modalidade de colonialidade do poder. Por isso, Mignolo postula ser a identidade na política a melhor maneira de pensar decolonialmente pois, para ele, "todas as outras formas de pensar e de agir politicamente, que não sejam decoloniais, significam permanecer no âmbito da razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades" (2008a, p. 290).

A perspectiva democrática de qualquer política pública também precisa passar por uma análise decolonial, ou ainda, como propõe Mignolo (2008a), por uma hermenêutica-decolonial da noção de democracia. A proposta não é negar a contribuição que a civilização ocidental apresentou ao mundo com a reintrodução do conceito de democracia através do Estado moderno, porém, isso não justifica a imposição para o resto do mundo desse modo particular de conceber a democracia, pois "quando o conceito de democracia se converte em um conceito para justificar expansões imperiais deixa já de ser democrático." (MIGNOLO, 2008b, p. 43, tradução nossa).

Essa hermenêutica decolonial pretende distinguir o projeto imperial da diversidade de projetos decoloniais que coexistem sob a alcunha de democracia. Assim, podemos pensar em democracia em termos de projetos decoloniais enquanto um horizonte de justiça e equidade a ser alcançado, sendo diversos os seus caminhos, as suas línguas e variados os interesses de conhecimento, as religiões e as subjetividades.

A diferença colonial epistêmica foi demarcada pelo processo de afirmação e expansão imperial possibilitada pelo projeto de modernidade, portanto, uma tomada de consciência desse processo implica se desprender dos princípios cognitivos e epistêmicos que construíram e ainda constroem a diferença colonial. Esse desprendimento, na proposta de Mignolo, "implica imaginar formas de organização social baseadas em teorias políticas e econômicas pensadas a partir de histórias, experiências, subjetividades e necessidades de países, regiões e gentes que habitam as regiões ex-colonizadas do globo." (MIGNOLO, 2008b, p. 51, tradução nossa). Para o autor, o desafio atual, posto em nível de política de Estado, seria identificar:

Quais caminhos estão abertos ao dilema entre a globalização de práticas e retóricas de crescimento que provém da fundação histórica do capitalismo, com práticas e retóricas que provém da adaptação histórica do capitalismo em histórias, memórias, subjetividades, religiões, línguas, formas de vida alheias aos processos que levaram a fundação histórica do capitalismo. (MIGNOLO, 2008b, p. 52, tradução nossa)

A opção decolonial propõe que pensemos a política, a economia e a cultura a partir de cosmovisões próprias, desvinculando-se da tradição clássica, fundada e disseminada pelos europeus, numa atitude de desobediência epistêmica:

O caminho para o futuro é e continuará a ser a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento decolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas 'almas' e que revelam a seu modo de pensar e de saber. O que estamos testemunhando nos Andes hoje já não é um 'virar à esquerda' dentro das maneiras eurocêntricas de saber, mas um desligar e a abertura a opções decoloniais. Ou seja, estamos testemunhando um ato de desobediência epistêmica que afeta o Estado e a economia. (MIGNOLO, 2008a, p. 323-324)

Trabalhar a partir da desobediência epistêmica é fundamentar-se nos conhecimentos, subjetividades e práticas que foram silenciados e rebaixados por categorias ocidentais como barbárie e primitivismo e reinscrevê-las em um campo epistêmico pluriversal, para que possam suscitar intervenções em projetos democráticos

contemporâneos. O reconhecimento dessa diversidade epistêmica nos mostra que existem outras fontes e valores de conhecimento, outras subjetividades e outras teorias baseadas no acúmulo de experiências que não se fundamentam nas referências clássicas.

As políticas e a gestão cultural no Brasil, em especial na esfera pública, precisam desenvolver-se no sentido de abarcar a cultura em seu sentido ampliado, atentas ao desafio que a diversidade cultural representa no mundo contemporâneo globalizado. Na primeira década do século XXI avançamos no debate da diversidade cultural, caminhando para o amadurecimento de uma perspectiva intercultural. Porém os últimos cinco anos impediram esse desenvolvimento, desestruturando a gestão federal e influenciando negativamente nas gestões estaduais e municipais.

A escolha por uma perspectiva intercultural para as políticas e a gestão da diversidade cultural demanda repensarmos o Estado brasileiro e suas estruturas institucionais, responsáveis pela produção de políticas de identidade

(eurocêntricas, moderno-coloniais) que são invisibilizadas por categorias como universalidade e objetividade. Para tanto, torna-se imprescindível a democratização do Estado brasileiro e a construção de uma cultura política que possibilite vivenciarmos uma política cultural de fato pública e democrática.

O esforço intelectual para desnaturalizar os mecanismos que operam no imaginário social e político brasileiro, como sinalizou Chauí (1995), historicamente construídos e reproduzidos, precisa ser somado ao exercício de identificação de modelos outros de organização e prática política, conectados em uma rede de diálogo permanente, a partir de negociações democráticas. Esse exercício nos permitirá abordar, de forma intercultural, as políticas e a gestão públicas de cultura do país, valorizando nossa diversidade ao promover pensamentos e práticas subalternizados historicamente, a exemplo da capoeira.

Colonialidade, cultura afrobrasileira e capoeira: contexto histórico e percepção dos mestres

Identificamos historicamente na organização social brasileira uma recorrência de tipos de conhecimento e pensamento que, longe de gozar da legitimação da ciência, permanecem nas fronteiras e, muitas vezes, nas bordas da legalidade, como foram os casos do candomblé e da capoeira no Brasil.

Ao analisar a dinâmica social baiana do final do século XVIII e início do século XIX, Silveira (2006) chamou a atenção para a política moderada de tolerância aplicada pelo poder colonial, mesmo contestada pela corrente despótica, de fazer "vistas grossas" às organizações sociais dos negros daquela época, que, no longo prazo, resultou na institucionalização dos cultos afro-baianos, dentre outras coisas. A corrente moderada da política colonial ancorou-se no argumento de que apenas a repressão e a violência da política tirânica colonial, além de não conter as sublevações dos negros, eram uma das causas de muitas das revoltas organizadas por eles. O Quilombo dos Palmares aumentava o medo dos colonos de insurreições escravas e, com isso, a opção pela política

moderada ganhou força. Segundo Silveira (2006, p. 154):

Ao encaminharem tentativas heroicas de institucionalização de sua cultura e de seu modo de viver, ao lutarem pela cidadania, diríamos hoje, os africanos, os crioulos, os mestiços, escravos e libertos, forçaram uma posição mais participativa da corrente moderada e, mesmo contra a atuação do aparelho de Estado, levaram a luta para um outro patamar: agora a alternativa não era mais vida ou morte, passava a ser institucionalização ou semiclandestinidade.

A consequência desse posicionamento de grupos organizados de afrodescendentes, nesse período, foi a prevalência de uma postura de "meio-termo" da corrente moderada, que permitia a alguns candomblés, maiores e com mais prestígio, realizarem suas festas por meio de licença prévia emitida pela polícia. Porém, como assinalou Silveira (2006), a maioria dos candomblés continuou estigmatizada e constantemente vigiada pela polícia, sofrendo com perseguições e opressão.

Podemos observar uma relação semelhante entre as autoridades, a política colonial e a capoeira na Bahia,

no mesmo período estudado por Silveira (2006). Dias (2011), em seu estudo historiográfico sobre a vida dos capoeiras na cidade de Salvador, nas primeiras décadas do século XX e suas relações sociais, nos mostra como eles transitavam “por uma zona de fronteiras tênues ente [...] o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido”, adquirindo as características de “indivíduos complexos e ambíguos, nem heróis, nem bandidos, mas sujeitos cuja grande escola foi o universo das ruas onde aprenderam a navegar por dois mundo aparentemente opostos e teoricamente cindidos: o mundo da ordem e o mundo da desordem” (DIAS, 2011, p. 114).

Embora o foco do estudo de Dias (2011) esteja sobre o sujeito – o capoeira – e não no contexto, como faz Silveira (2006), a autora conseguiu reunir indícios da existência de relações entre capoeiristas, instituições governamentais e políticos daquela época. Segundo ela, “capoeiras, indivíduos vistos como ‘valentões’ e ‘afeitos à prática de desordens’ eram incorporados “aos quadros da polícia, que em tese seria o órgão responsável pela repressão à

capoeiragem” (DIAS, 2011, p. 120), já que a prática de capoeiragem era crime previsto no Código Penal de 1890. Além da relação de prestadores de serviços à polícia, os capoeiras trabalhavam como capangas de políticos e autoridades da cidade, desempenhando importante papel nas violentas disputas eleitorais da época. Muitos policiais eram também capoeiristas, já que a maioria do corpo da polícia era formado por pessoas das mesmas classes e condições sociais dos capoeiras (negros e pobres).

Assim como Silveira (2006), que apontou para uma situação de semiclandestinidade dos cultos afro-baianos na cidade de Salvador, no período dos séculos XVII-XX, podemos deduzir, a partir do levantamento realizado por Dias (2011), que a relação entre capoeira e legalidade (Estado) era similar. A criminalização das manifestações de matriz africana, no Brasil, perdurou até recentes décadas do século XX, quando foi revogada a lei que proibia a prática da capoeira, em 1937 (OLIVEIRA; LEAL, 2009), e suspensa a tutela da polícia sobre os cultos afro-

brasileiros, em 1976 (SILVEIRA, 2006).

Criada por negros escravizados oriundos de diferentes nações africanas, a capoeira encontrou no Brasil condições para se desenvolver, foi perseguida e criminalizada pelo Estado brasileiro em diferentes épocas. Além do seu caráter resistente à cultura dominante, a capoeira pode ser entendida como um exemplo de conhecimento subalterno que convive e dialoga, mesmo que em termos desiguais, com a cultura e o conhecimento hegemônico e, por isso mesmo, persiste no tempo e se expande territorialmente.

Mesmo livres do peso da clandestinidade, as produções culturais e epistêmicas afro-brasileiras continuaram marginalizadas e subalternizadas pelo projeto hegemônico eurocêntrico de modernidade e, por isso, habitando as fronteiras (ou bordas) da sociedade. A definição conceitual de Mignolo (2003) sobre pensamento de fronteira ajuda na compreensão da condição de conhecimento subalternizado que a nossa sociedade relegou à capoeira. O autor defende que embora em termos conceituais o habitar, o ser e o pensar

na fronteira só tenham começado a ser formulados em finais do século XX, a condição em si de habitar, de ser e pensar na fronteira é muito anterior, pois se desenvolve juntamente com a formação histórica do mundo moderno-colonial e da economia capitalista.

Foi a partir da exploração comercial no Atlântico que se criaram as condições para a emergência do habitar nas fronteiras, ou seja, do ser e do pensar a partir de uma situação de exterioridade à Europa. Segundo Mignolo, as condições para uma epistemologia de fronteira “se criam fundamentalmente nas Américas, entre os ‘indíós’ e os ‘negros’: duas categorias inventadas pela epistemologia territorial teológico-cristã, que era a hegemônica na cristandade europeia ocidental.” (2007, p. 3, tradução nossa)

Ao nos debruçarmos sobre o estudo e a análise de pensamentos de fronteira, estamos contribuindo para que línguas marginalizadas, religiões, práticas e formas de pensar desqualificadas sejam reinscritas em uma geopolítica do conhecimento e possam, dessa forma, confrontar as categorias do pensamento

hegemônico. Dessa forma, pode-se pensar a capoeira enquanto uma prática e um modo de ser e estar no mundo que é geopoliticamente localizada, produzida por sujeitos marcados pela diferença colonial:

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como de afro-descendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política à qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo – e na política de Estado de conhecimento.[...] As opções decoloniais e o pensamento decolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer decolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, **Capoeira**, etc. (MIGNOLO, 2008a, p. 291-292, grifo nosso)

A capoeira, compreendida enquanto um pensamento de fronteira, é produzida às margens do

pensamento hegemônico por sujeitos marginalizados que foram trazidos forçadamente da África para o Brasil, aqui escravizados e submetidos ao pensamento hegemônico moderno-colonial e à violência física e simbólica. Mignolo ressalta que o pensamento de fronteira (ou decolonial) implica também o fazer decolonial, “já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento de fronteira e nos projetos decoloniais” (2008a, p. 291). A proposta de pensar e agir de forma associada, numa totalidade complexa, é também uma característica da Capoeira, enquanto saber e prática cuja cosmovisão não compreende a mente (pensar) dissociada do corpo (fazer).

O conceito de pensamento de fronteira pode ser entendido como modos de ser, saber e existir localizados às margens da eurocentricidade moderno-colonial, que estabelecem diálogos permanentes com outros tipos de pensamento (dominantes, subalternizados e fronteiriços), a partir de uma multiplicidade de fronteiras, marcando um posicionamento estratégico, no sentido de promover

giros epistemológicos nas condições em que se estabelece esse diálogo e se produz o conhecimento.

Embora há mais tempo descriminalizada, se comparada ao candomblé, a capoeira ainda hoje é subestimada pela sociedade e pelo Estado brasileiro e são inúmeros os exemplos que corroboram essa afirmação.

Em pesquisa realizada em 2016, ouvimos 33 mestres de capoeira de cinco estados brasileiros (Bahia, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro) e do Distrito Federal. Dentre os objetivos da pesquisa, destacamos aquele que se refere a percepção que esses mestres de capoeira tinham do tratamento dispensado à Capoeira pelo Estado e pela sociedade brasileira. Sobre esse tema, a maioria dos mestres entrevistados disse sentir-se pouco valorizados e seu trabalho também muito pouco reconhecido por ambos. A insatisfação de grande parte dos mestres ouvidos deve-se a muitos motivos; para alguns, o problema da falta de reconhecimento e valorização afeta acultura popular, como um todo, não sendo privilégio da capoeira, como defendeu Mestre Cobra Mansa, em sua fala:

A outra questão é que a cultura popular, por si só, ela não é valorizada. Então, como é que você pode se valorizar quando você faz uma coisa que não é valorizada? Se você faz uma coisa marginal, você é marginal, não importa o quanto intelectual você seja, o quanto conhecimento que você tenha. Você está fazendo uma cultura que é marginal. (informação verbal)

Para Mestre Cobra Mansa, a condição de cultura marginal na qual se encontra acultura popular no Brasil condiz com o tratamento que é dispensado aos seus adeptos, muito diferente do tratamento que recebem representantes de outros setores da sociedade. Pode-se associar essa percepção do Mestre de marginalidade daquela cunhada por Mignolo (2008a) como fronteira, sendo a capoeira um conhecimento produzido nas fronteiras do pensamento hegemônico ocidental, nas suas margens e bordas geopistêmicas.

Assim como o conceito de pensamento fronteiro, a capoeira é um pensamento/experiência local formulada a partir de lógicas outras, muitas vezes alheias ou opostas ao pensamento hegemônico, assim como vários outros tipos de conhecimento em diferentes partes do mundo. Retirar

a capoeira desse lugar de marginalidade no Brasil é repensarmos o modo como nos relacionamos com outras localizações históricas e epistemológicas, desestabilizando a ideia de macronarrativa ocidental e de colonialidade do saber.

Mas essa colonialidade do saber atravessa outra dimensão da colonialidade, àquela relativa ao ser, pois além de perceber que o seu conhecimento não é valorizado pela sociedade, existe também o sentimento de ser tratado como uma pessoa de pouco valor, como compartilhou Mestre Boca Rica em sua fala:

Para eles, qual é o valor que eu vou ter na boca de um político ou de um homem de poder? Eu posso ter o conhecimento que tenho, mas quem vale lá é quem é doutor, quem fez faculdade, que fez universidade. Mestre que não sabe ler, como Bimba e Pastinha, ou Bimba e outros. João Pequeno, João Grande, esses homens não sabem ler, se você vê a assinatura dele, é um garrancho. Para assinar o nome dele é doutor, está vendo? Que valor que têm esses? (informação verbal)

Assim como Mestre Boca Rica, muitos outros entrevistados idosos revelaram um sentimento de

desvalorização com relação à maneira como são tratados, principalmente pelo poder público. As referências aos Mestres Bimba e Pastinha foram recorrentes nas entrevistas, assim como a outros mestres do passado, como exemplos daqueles que morreram desamparados materialmente, mesmo tendo sido expoentes da capoeira de sua época.

Os mestres demonstraram também um ressentimento por não terem seu valor reconhecido pela sociedade e pelo poder público, os quais estarão sempre em dívida com a capoeira. Os entrevistados disseram achar necessária e justa uma ação de reparação histórica, por parte do Estado e da sociedade brasileira, principalmente voltada para os velhos mestres de capoeira, por considerarem que essas pessoas foram e ainda são vítimas de discriminação.

Para Segato, uma conduta reparatória do Estado tem a função de combater a discriminação de forma ativa, pois promove uma “discriminação positiva”, ao interferir através de ações afirmativas que visam “o ressarcimento por atos lesivos cometidos contra um povo

assim como a noção de 'compensação' pelas perdas ocasionadas" (2006, p. 83).

Segato (2006), ao se referir às cotas para estudantes negros nas universidades públicas brasileiras, elencou as principais eficácias desse tipo de ação afirmativa, dentre as quais, aquela de acusar a existência do racismo na sociedade brasileira, que se esforça por negá-lo sistematicamente. Outro importante efeito das ações afirmativas, ainda segundo a autora, ocorre, pois "a nação aceita publicamente sua responsabilidade pela prática sistemática do racismo ao longo da sua história", acata "a denúncia da existência da discriminação racial na sociedade brasileira e aceita a dívida histórica para com seu componente negro" (SEGATO, 2006, p. 85). Assim, uma ação desse tipo, voltada para a capoeira, resultaria no reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da sistemática discriminação sofrida pelos mestres de capoeira, enquanto representantes da cultura afro-brasileira, lançando as bases para uma política de compensação que poderia, entre outras coisas, assegurar

uma pensão para aqueles em situação de vulnerabilidade social.

Podemos aproximar essa reclamação por reconhecimento de seus saberes, defendida pelos mestres entrevistados, daquilo que Walsh (2005a) denominou de necessidade de revalorização e aplicação dos saberes ancestrais dos mestres, não como saberes localizados e marcados por um tempo passado, mas como conhecimentos que têm contemporaneidade para compreender, aprender e atuar hoje. Para que essa revalorização ocorra, a autora sugere que seja iniciado um "processo de intervenção intelectual e de pedagogia crítica, que ponham em considerações modos outros de pensar, aprender e ensinar que cruzam fronteiras" (WALSH, 2005a, p. 48).

Outro tema colocado pela pesquisa foi como os mestres viam a inserção da capoeira na sociedade e, baseados em suas vivências, se eles percebiam mudanças nessa interação, ao longo dos anos, e como as qualificavam. Os mestres consideraram existir uma gradual aceitação da capoeira no país, mas

destacaram a rejeição que ela ainda sofre de outros setores sociais. Foi em tom de crítica que Mestre Camisa respondeu a essa questão:

Eu acho que capoeira, hoje, como patrimônio imaterial, essa coisa no papel, as pessoas fora da capoeira passaram a entender melhor, até respeitar. Mas eu acho que é como a liberdade para o negro, ainda falta muito ter um... estar livre... Mas a igualdade, o respeito, não tem. A capoeira passa por esse mesmo processo. Acho que não chegou ainda pra capoeira o reconhecimento, tanto da sociedade como das autoridades, dos órgãos competentes. Já avançou um pouco, mas ainda é muito pouco, em relação ao valor, à importância, o significado da capoeira, o que ela fez por esse país. (informação verbal)

Interessa-nos na fala de Mestre Camisa ressaltar a relação que ele fez entre o tratamento que a sociedade dispensa à capoeira e ao negro, numa clara associação ao racismo existente no Brasil, que impossibilita um tratamento igualitário para todos os brasileiros, pois manifestações culturais de origem afro-brasileira são discriminadas, a exemplo da capoeira. Encontramos uma impressão semelhante na fala do Mestre Ulisses Cangaia, que também expressou

indignação pela falta de reconhecimento da importância da capoeira, por parte da sociedade brasileira e pelo descaso do poder público:

Então isso vem... você chega na conversa: capoeira? É coisa de negro ainda, não é? Na visão como se negro não prestasse. Eu sempre digo: se não fosse a capoeira, o Brasil estaria mais violento, porque em toda favela, em toda comunidade tem alguém dando aula de capoeira, de graça, e ela salva vidas. Pode ser uma coisa idiota que estou falando hoje [...]. Mas eu digo pro pessoal parar pra refletir que toda comunidade que você chegar tem capoeira, tem capoeira em todo o canto, tem capoeira e o governo não está bancando nada disso. É o povo que faz. (informação verbal)

Podemos encontrar na fala de Mestre Ulisses parte de uma explicação para a discriminação sofrida pela capoeira no Brasil, que está associada à sua origem africana. Outros mestres entrevistados concordaram com os Mestres Camisa e Ulisses Cangaia e relataram diversas situações nas quais foram vítimas de discriminação racial, social e cultural, algumas delas vividas em um passado distante, há 20 ou 30

anos atrás, e outras bem mais recentes.

Essas situações de discriminação, que recaem sobre a condição de capoeirista, demonstram a ação do racismo, que avança para a esfera epistemológica, não permitindo que os mestres de capoeira recebam um tratamento compatível com o grau de importância que representam para a diversidade cultural brasileira. Na concepção defendida por Walsh (2005a), a colonialidade do poder produziu esse racismo epistemológico, pois:

Ao estabelecer a raça como algo permanente e fixo e ao promover uma subordinação letrada dos indígenas e afros como não racionais e incapazes de intervir na produção do conhecimento, a colonialidade do poder instalou uma diferença que não é simplesmente étnica e racial, mas colonial e epistêmica. (WALSH, 2005a, p. 42, tradução nossa)

A colonialidade do poder transpassa o campo do saber, descartando a intelectualidade afrodescendente – como no caso dos Mestres de Capoeira e seus saberes –, ao considerar o eurocentrismo como a única perspectiva de conhecimento,

que se encontra entranhada nas instituições da sociedade brasileira.

Ainda sobre o tratamento que a sociedade brasileira dispensa à capoeira na atualidade, Mestre Corisco trouxe em sua fala uma reflexão sobre o reconhecimento da capoeira:

Houve um tempo em que a capoeira era só marginalizada e não havia reconhecimento. Hoje, existe algum reconhecimento, em algumas áreas, o verdadeiro reconhecimento – como nós capoeirista poderíamos dizer. Em outras áreas um reconhecimento só de que a capoeira é uma graxa que pode fazer aquela máquina funcionar. Então, existe um reconhecimento só estratégico e funcional, a capoeira simplesmente como uma ferramenta e com isso ela... com esse tipo de pensamento e de administração é aonde pode ocorrer a descaracterização, desrespeito, a má condução da capoeira. (informação verbal)

Mestre Corisco desenhou um cenário onde o reconhecimento da capoeira, por parte da sociedade, ocorre em dois níveis: um primeiro, que ele chama de verdadeiro reconhecimento, protagonizado por alguns setores da sociedade – que ele não especifica – mas que ocorre em uma escala menor; e um segundo tipo

de reconhecimento, que ele chama de estratégico e funcional, que utiliza a capoeira como um meio, ou seja, um instrumento de socialização, uma ferramenta para aplacar a exclusão social. Nesse segundo tipo de reconhecimento, o que está em questão não é a “capoeira pela capoeira”, com um fim em si mesma, mas uma visão utilitarista da cultura – no caso da capoeira – que traz consequências danosas para a mesma, conforme alertou o mestre.

Pensar as relações entre as culturas a partir de uma perspectiva intercultural corresponde ao que Mestre Corisco chamou de “reconhecimento verdadeiro” da capoeira, como de outras matrizes culturais e epistêmicas, na constituição da nossa sociedade.

Segundo Mestre Ulisses Cangaia, a capoeira em Pernambuco é muito mal vista pela sociedade de modo geral e isso se deve à violência das rodas que ocorreram em diversas cidades da região metropolitana de Recife, até meados da década de 1990, uma época que ficou conhecida pelas brigas, rixas e agressões entre os capoeiristas que delas participavam. Talvez esse contexto

passado explique, em parte, o porquê de quase todos os mestres pernambucanos entrevistados relatarem já terem sofrido algum tipo de discriminação. Mestre Shirlei Guerreira, após relatar um caso de discriminação do qual foi vítima, avaliou a postura da sociedade da seguinte maneira:

Mudou um pouquinho em relação a antes, porque antes era apontado e dizia: ‘lá vai o maconheiro, o desordeiro, o marginal’. Hoje é menos, ou está mais disfarçado? Está mais disfarçado. Porque, assim, você não é obrigado a dizer ‘você é malandro’ pra dizer o sentido da palavra. Então, mudou artificialmente. É como a música que tem, de Boa Voz, que diz que antes agente era escravo, diretamente escravo, levando chicotada, levando tudo. E hoje muitos acham que não, mas somos escravos também, a gente é escravo do ponto, né? Pra você, sempre tem que ter hora pra pegar no trabalho, bater ponto. Se você estiver doente, não chegar com atestado, é falta e é descontado. Então, não deixou de ser escravo, né? Ele está sendo escravo do trabalho. [...] Então, a mesma coisa no termo do preconceito a capoeira. Ele só não aponta diretamente o dedo na sua cara, porque sabe que agora tem lei. Mas que é aceito de coração aberto, não é. (informação verbal)

A existência de um preconceito velado contra a capoeira e seus praticantes foi apontado por Mestre Shirlei Guerreira, pois seus praticantes são estigmatizados como “marginais”, “malandros” e “maconheiros”. Segundo Segato (2006), as ações discriminatórias mais frequentes de cunho racista são inconscientes – ou disfarçadas, como qualificou Mestre Shirlei Guerreira – o que justificaria a negação do fenômeno racismo e a necessidade de implementação de ações de correção da tendência de privilegiar o branco na sociedade brasileira.

O racismo estruturante, na opinião de Segato (2006), tem origem no sistema de exploração escravocrata, que foi sedimentado pela ideologia e reproduzido pela cultura do povo brasileiro. Para a autora, “a suspensão da ordem jurídica que garantia a exclusão na lei”, durante o período de vigência da escravidão no país, “foi substituída por uma caução ideológica, o racismo, que passou a ser a norma não-jurídica a garantir a permanência da exclusão das pessoas negras” (SEGATO, 2006, p. 81). Assim, as relações sociais da escravidão são marcadas pela

exclusão de grande parcela da população e serviram de base para a sociabilidade brasileira, convertendo-se em costume.

Considerações finais

O pensamento decolonial busca a desmitificação da superioridade do conhecimento moderno-ocidental em relação a outras formas de pensar e compreender o mundo, assumindo um paradigma outro para pensar e agir na diversidade cultural que lastrei as políticas e gestão pública de cultura. Mesmo com o êxito de um projeto hegemônico durante séculos, outros tipos de conhecimentos inferiorizados e desqualificados continuaram existindo através de suas dinâmicas sociais próprias, habitando as bordas da sociedade às quais foram relegados e apontando para uma resistência epistemológica, como foi o caso da capoeira.

Uma política de reparação que promova ações afirmativas com o objetivo de corrigir as injustas condições de vida a que foram relegados os velhos mestres, a exemplo da implementação de pensões vitalícias, atuaria no reconhecimento tardio dos esforços

dessas pessoas que dedicaram suas vidas à preservação e à difusão de uma manifestação cara à cultura brasileira. Ademais, uma política de reparação, além do efeito material, representaria o reconhecimento público dos danos causados por uma atuação, historicamente racista do Estado e da sociedade brasileira, dirigida a esse grupo de pessoas. Dessa forma, ao assumir o racismo enquanto uma prática sistemática enraizada na estrutura social brasileira, estaríamos dando um importante passo para o seu combate, no campo da cultura.

Além do reconhecimento material, o tratamento que os mestres recebem da sociedade brasileira, que não reconhece valor no trabalho que desenvolvem, demanda outros tipos de ações e políticas. Esse tratamento depreciativo não é um privilégio da capoeira – sendo extensivo a outras expressões de culturas subalternizadas. As gestões públicas precisam considerar esse déficit de reconhecimento público do valor dos mestres de capoeira, agindo não apenas na correção material da questão – que se mostra mais urgente – mas também no âmbito simbólico.

A relação entre sociedade brasileira e capoeira vem sendo marcada pelo conflito, imbricada em relações sociais historicamente constituídas, nas quais setores da sociedade vêm lutando por espaços de manifestação e pelo direito de exercício de sua cidadania. Os esforços empreendidos por Mestres Bimba e Pastinha no sentido de descriminalizar a capoeira, resultando na sua exclusão do código penal em 1934, e o reconhecimento do seu valor, enquanto uma manifestação da cultura afro-brasileira, continuam sendo demandados pelos mestres e mestras na contemporaneidade.

Referências

BARBALHO, Alexandre. Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; BARBALHO, Alexandre. (orgs.). *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 37-60.

CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural - o direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHAUÍ, Marilena. Culturapolítica e política cultural. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 71-84, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/FKYqvPJS>

w3ChWVF6dbkBJDv/?lang=pt. Acesso em: 14 abr. 2015.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur-Sur*, CLACSO, Buenos Aires, p. 55-68, set. 2005. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>.

Acesso em: 20 jan. 2013.

DIAS, Adriana Albert. Entre a ordem e a desordem: Pedro Mineiro e o cotidiano dos capoeiras em Salvador na Primeira República. In: OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. (org.). *Populações negras na Bahia: ensaios de história social*. Curitiba: Honoris Causa, 2011. p. 113-130.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del outro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. [Colección Sur-Sur]*, CLACSO, Buenos Aires, p. 69-86, set. 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>. Acesso em: 20 jan. 2013.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, out. 2003. Disponível

em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-1.php>. Acesso em: 25 out. 2013.

GESCO, Grupo de Estudios sobre Colonialidad. Estudios decoloniales. Un panorama general. KULA, Antropólogos del Atlántico Sur, *Revista de Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, n. 6, p. 8-21, abr. 2012. Disponível em: <http://www.revistakula.com.ar/numeros-antteriores/numero-6/>. Acesso em: 15 dez. 2013.

LACERDA, Alice Pires de. *Políticas públicas de cultura para a democracia cultural: uma análise do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura*. Dissertação [Mestrado em Cultura e Sociedade] – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. p. 127-169.

MIGNOLO, Walter. 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003. p. 19-60.

MIGNOLO, Walter. Sobre pensamiento fronterizo y representación. [Entrevista cedida a] María Iñigo Clavo e Rafael

Sánchez-Mateos Paniagua. *Bilboquet*. Webzine de estética, creación y pensamiento, [s.l.], n. 8, p. 1-17, nov. 2007. Disponível em: <http://bilboquet.es/>. Acesso em: 2 dez. 2013.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008a. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemic_a_mignolo.pdf Acesso em: 9 out.2013.

MIGNOLO, Walter. Hermenéutica de la democracia: El pensamiento de los limites y la diferencia colonial. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 39-60, jul./dez. 2008b. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/03mignolo.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2013.

MIGNOLO, Walter. El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas humanística*, Bogotá, v. 67, n. 67, p. 165-203, 2009. Disponível em: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2135>. Acesso em: 3 out. 2013.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira e identidade nacional: de crime político à patrimônio cultural do Brasil. In: OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero*: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 43-56.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificacion social. *Journal of World-Systems Research* – Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, v. 6, n. 2, p. 342-

386, jun./set. 2000. Disponível em: <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>. Acesso em: 11 dez. 2013.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Por um projeto intercultural crítico. In: BARROS, José Márcio; KAUARK, Julinana (orgs.). *Diversidade cultural e desigualdades de troca*. Participação, comércio e comunicação. São Paulo: Itaú Cultural; Belo Horizonte: Observatório da Diversidade Cultural ; Editora PUCMinas, 2011. p. 155-162.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para descolonizar Occidente: más alla del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO: Prometeo Libros, 2010.

SEGATO, Rita Laura. Cotas: por que reagimos? *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 76-87, dez./fev. 2005-2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13484>. Acesso em: 11 jul. 2016.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

TURINO, Célio. *Ponto de Cultura: o Brasil de baixo pra cima*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. Perspectivas y convergencias. *Signo y Pensamiento*, Bogotá, v. 24, n. 46, p. 39-50, jan./jun. 2005a. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4663>. Acesso em: 12 fev. 2014.

WALSH, Catherine. Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: . WALSH, Catherine. (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB/AbyaYala, 2005b. p.13-35.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el estado. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 131-152, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9.php>. Acesso em: 22 maio 2013.